

## Дать волю воображению

(социальные и онтологические контексты воображения сквозь призму книги Дж. Агамбена «Язык и смерть: место негативности»)

Статья посвящена рассмотрению проблемы социальных и онтологических контекстов воображения сквозь призму книги Дж. Агамбена «Язык и смерть: место негативности», в которой автором делается попытка преодоления негативности и построения нового способа постметафизического мышления бытия (человека). В этом контексте воображение предстаёт и в метафизическом ключе, и в качестве важнейшего способа преодоления метафизического мышления.

**Ключевые слова:** воображение, контексты воображения, метафизика, бытие, негативность, язык, смерть, младенчество, Дж. Агамбен, М. Хайдеггер.

### Summary

The article is devoted to the problem of social and ontological contexts of imagination. These contexts are seen in the article through the lens provided by the book *Language and death: The place of negativity* by G. Agamben. In the book, mentioned Agamben attempted to destroy the negativity and to open the new path of post-metaphysical thinking of being (human being). In this case, imagination is also investigated from the metaphysical point of view, for it is one of the most important means to surpass the metaphysical thinking.

**Keywords:** imagination, contexts of imagination, metaphysic, being, negativity, language, death, infancy, G. Agamben, M. Heidegger.

Представим ситуацию, в которой человек глубоко обиженный или рассерженный с нескрываемой радостью, впрочем, мазохистски окрашенной, реагирует на нечто услышанное или увиденное. «Факт», предстающий перед ним, потому и становится фактом, что подтверждает ситуацию, многократно проигрываемую в его воображении. Данный пример, конечно, отнюдь не совершенен. Возможно, что с позиции психологии или феноменологии ему было бы дано иное, более развёрнутое прочтение. Но именно по этой причине наш пример и примечателен: с одной стороны, в нём совершается попытка реконструкции повседневной логики ситуации, с другой же – и это положе-

ние более сложное – намечаются контуры «онтологического контекста» воображения. Последнее мы попытаемся рассмотреть сквозь призму мысли Дж. Агамбена, а точнее – через обращение к одной из ранних (и самых сложных) его работ, книге «Язык и смерть: место негативности».

Собственно, проблеме воображения как таковой в выбранном нами произведении не отводится места, за исключением, быть может, рассуждений о специфике поэтического языка. Интерес для нас представляет сама позиция Дж. Агамбена, позволяющая взглянуть на воображение как на иллюстрацию пост-метафизического понимания бытия. Здесь все достаточно просто: бытие – это данность, это сбывающееся, положение на первый взгляд несколько схожее с позицией Э. Левинаса, однако лишённое негативных оснований, обязательных привязок к ничтожащим ограничениям и какому-либо единому существу. В контексте воображения это означает, что воображаемое – образ или предмет – является только тем, что и как оно есть, и соответственно, нет ничего «по ту сторону» образа.

Глубоко обиженный или рассерженный человек из нашего примера потому и верит увиденному, что не предполагает никакого подтекста, ни единого расхождения между воображавшемся и происходящим. Именно поэтому он (за редкими исключениями) рьяно отвергает любую попытку объяснения, поскольку «факт» бросает вызов угрожающему ему языку, и даже более того – движению уничтожения. Что понимается под данным утверждением? Именно здесь мы и подходим к основному тезису Дж. Агамбена, тезису, который сам же он стремится преодолеть в книге «Язык и смерть»: «В действительности, в западной философской традиции человек предстаёт смертным и говорящим» [4, XII].

Эта связь между высказыванием и смертностью, способностью говорить и возможностью умирать как подлинно человеческими возможностями, оказала решающее воздействие на развитие всей западной философской традиции. Более того, в них коренится причина разрыва между человеческим опытом и знанием, между совпадающим с воображением фактом и рациональным объ-

яснением, и можно добавить, в фундаментальном смысле между этикой и моралью. Проблема языка, таким образом, приобретает этическое измерение, в котором человек оказывается тем, кто (или что) способен (или способно) быть укорененным в своем бытии, но именно внешне или вторично укоренённым, что делает его отличным, от, например, животного, которому не требуется для этого претерпевания каких-либо специфических опытов. По мнению Дж. Агамбена проблема состоит в том, что все попытки подобного рода построений содержат существенный недостаток: человеческое начинает выстраиваться через отсылку к смерти. Но связь между этими фундаментальными способностями к языку и смерти выстраивается только при «участии» третьей модальности – негативности: «и “способность” к языку, и “способность” к смерти, поскольку открывают человечеству наиболее собственное ему место проживания, обнаруживают и раскрывают это же место проживания, как всегда уже пронизанное негативностью и обнаруженное в ней» [4, XII]. В результате, возникает парадокс: вглядываясь в самого себя, (но в себя не как в личность или субъекта дискурсивного рассмотрения), человек получает ничто, помыслить которое оказывается ему не под силу. В этом месте и обнаруживается загадка, «уготовленная» нам воображением: с одной стороны, как мы уже отмечали это выше, воображаемые образы создают фактичность бытия, исключая двусмысленность прочтения, с другой стороны, воображаемое, процесс воображения, и отсылает к негативным основаниям, к отрицанию одной фактичности взамен другой. Здесь, безусловно, оказываются артикулированными множество зазоров: между образом и переживаемым, опытом и воображаемым, воображаемым и речью, воображаемым и языком, устойчивостью сущего и т.д.

Преодолеть это парадоксальное состояние становится возможным лишь через свержение господствующих метафизических традиций. Последний путь и избирает для себя Дж. Агамбен. Итак, в предшествующей метафизической традиции речь, в общем-то, идёт не о существовании особого «языка смерти», через который человек оказывается способным «выговорить» свою

конечность. Язык и смерть связываются в утверждении своей укоренённости или «местности», и опыта обретения предела этой укоренённости. В истории западной философии существуют два наиболее последовательных проекта представления человека в ракурсе негативной у-местности: хайдеггеровское *Dasein* и гегелевское *Diese* (Дж. Агамбен трактует их как «бытие-именно-здесь» и «схватывание-именно-этого»). Оба этих понятия соединены прочными – смысловыми, метафизическими, морфологическими – узами, и главное, своей родовой привязкой к «здесь», к фактичности места, актуализирующегося лишь в момент смерти. Заметим, что «здесь» воображения – это не только и не столько смерть, но наоборот – оживление и воспроизведение образа, каждый раз обновляемое, и собственно переход к онтическому. В этом и состоит основная проблема: за исключением спорной области образного воображения опыт у-местности для человека оказывается выводимым только из языка и через язык, и в то же время он остается невыразимым, поскольку наиподлиннейшей возможностью у-местного пребывания является смерть. Это опыт, который никогда не может быть изложен до конца. Более того, каждая попытка высказаться разрушает у-местность, в ней нечто (смысл) всегда уже задействует средства извне. Данное утверждение не означает, естественно, что речь или акт высказывания уничтожает язык, но ставит под вопрос сами основания взаимоотношений между языком и речью, дискурсом и реальными объектами.

То, что в повседневном языке не подлежит сомнению, в предлагаемом Дж. Агамбеном анализе переходит в рассмотрение фундаментального зазора между языком как некоторой дискурсивной тотальностью – *langue*, и живой фактичностью изречения – *parole*. Проблема в данном случае состоит в возможности и условиях перехода от одного состояния языка к другому через использование связок-переключателей, то есть местоимений, которые «представляются как “пустые знаки”, наполняющиеся, как только говорящий вводит их в пример дискурса. Их действие заключается в том ...чтобы сделать возможным переход от *langue* к *parole*» [4, 24]. Возможность такого перехода

обеспечивается благодаря тому, что местоимения демонстрируют «само состояние дискурса, его собственное имя места. Место, обозначенное через *demonstratio*, и только исходя из которого становятся возможными любые иные обозначения, есть место языка. Обозначение – это категория, через которую язык отсылает к своему собственному имени места» [4,25]. Однако в случае воображения мы получаем обратную ситуацию, а именно доязыковое утверждение себя, в котором связки-переключатели играют вторичную роль. Ниже мы еще коснемся данного положения.

В контексте традиционной западной метафизики «доступ» к бытию открывается только через язык и посредством языка. «Пока лингвисты определяют эту протяженность как ввод в действие языка через переключение от *langue* к *parole*, западная философия, на протяжении более двух тысячелетий, определяла его как бытие, или *ousia*. Для философии то, что показывается в событии речи есть бытие: таким образом, “движение значения слова ‘бытие’, чьи вечные поиски и вечная потеря ...образует историю метафизики, совпадает с занятием места языка. Только потому что язык позволяет отсылку к своей собственной сущности через переключатели, что-то наподобие языка и мира открыты для спекуляций” [4, 25–26]» [5,15–16]. Естественно, что обнаружение языком своего собственного места (и в то же время – своей собственной конечности), как и движение от *langue* к *parole*, будучи местом выхода в присутствие языка, обнаруживается в человеке. По крайней мере, «для Хайдеггера, как и для Гегеля, негативность входит в человека, поскольку человек должен стать этим именем места, он хочет ухватить событие языка» [4,31]. Но справиться с данной задачей человеку не под силу, он попросту не располагает для этого необходимыми средствами. Для того, чтобы решение стало возможным, потребовалось привлечение весьма любопытного онтологического оператора, являющегося одновременно и негативным невоображаемым, и собственно, самой артикуляцией воображаемого – голоса.

С одной стороны, голос как то, что воплощает и актуализирует *parole*, является условием для любого высказывания и инстанции дискурса [4,32], с

другой стороны, через совершаемое Дж. Агамбенom переосмысление стоических прочтений данного понятия как *phonē*, мы имеем дело с «чистой интенцией к обозначению, как с чистым значением, в котором что-то дается пониманию прежде того как определение события смысла будет произведено» [4,32]. Подобное высказывание кажется несколько странным, и действительно, каким образом становится возможным говорить об «интенции обозначать как о чистом значении»? Уж не идет ли речь как раз о фактичности самоутверждения в воображении?

Дело в том, что именно в данной точке два фундаментальных значения голоса – онтологическое и онтическое – оказываются разведены. Голос в онтическом значении есть способность издавать звуки, говорить, обозначать и всяческим подобным образом выстраивать свою речь (то есть собственно воображаемое). Голос в онтологическом значении превращается в некоторое подобие медиума или переключателя, вовлекающего бытие как показ события языка в сердце каждого дискурса, выводя его в присутствие: «более-не (голос), и ещё-не (значение)» [4,35], он беззвучен. Именно такая форма раскрывается Дж. Агамбенom в качестве негативного основания, которое «исчезает для того, чтобы бытие и язык заняли место» [4,35]. То есть, из акта исчезновения Голоса, из невоображаемого, проявляется местоимение фактичности. Для того чтобы объяснить этот переход, вернёмся к двум фундаментальным метафизическим понятиям: *Dasein* и *Diese*.

Как мы помним, Дж. Агамбен трактует их как «бытие-именно-здесь» и «схватывание-именно-этого». Существенным в данном случае является то, что обе «операции» становятся возможными только в настоящем, и более того, в акте высказывания настоящего (здесь автор опирается на теорию Э. Бенвениста, связывающего возникновение темпоральности в высказывании и черезвысказывание), которое «с необходимостью ... отмечено негативностью» [4,36]. Фактически, настоящее выступает как то, что не позволяет ухватить свершившееся прежде – прошедшее, и что одновременно сводит в единой точке высказывания собственный опыт человека и опыт имени места

языка. Поскольку это настоящее «каждый раз настоящее», негативность и заключается в том, что его предшествующее маркировано как отсутствие. Следует отметить, что предлагаемая Дж. Агамбеном критика теории деконструкции также зиждется на этом переосмыслении взаимоотношений между негативностью и настоящим. [См.: 5; 6]. Тогда как будущее открыто к смерти. Таким образом проявляется не-у-местность или исчезновение Голоса. В конечном счете, негативность оказывается скрытым основанием всей западной философии, где «поскольку опыт языка метафизики обнаруживает своё конечное, негативное основание в Голосе, этот опыт всегда уже разделён на две отдельных плоскости. Первая, которая только и может быть показана, соотносится с самим именем места языка как раскрытым Голосом; вторая же, с другой стороны, является плоскостью многозначного дискурса. Данная плоскость соотносится с тем, что утверждается в пределах этого имени места» [4,85]. Такая двойная структура делает язык одновременно и голосом человека, во всей его животно-смертной принадлежности настоящему, и позволяет избегать этого тождества, открывая путь к тому, что К. Миллс, описывая концепцию этики Дж. Агамбена, представленную в книге «Архив и свидетель» [См.: 2], назвала «обнажённым свидетельствованием невыразимого в речи» [7,15]. Таким образом перед нами вновь раскрывается проблема воображаемого, однако двойственным образом. С одной стороны, воображаемое как сама фактичность «безмолвного свидетеля», то есть человека, который и не использует операторов-местоимений, и полностью освобождается от того, что К. Миллс характеризует как «психологические определения субъективности» [7,15]. С другой стороны, воображаемое, становящееся единственным способом приближения к чужому невыразимому, в условиях невозможности получить речевое или иное языковое повествование со стороны свидетеля. Последним утверждением открывается возможность преодоления негативности, в которой Голос уже не главенствует, не перемещает вопрос о человеческом (о сущности человеческого) в невоображаемое и не обозначаемое пространство, между языком и смертью, но выводит само человеческое из языка

как такового, вне предположения высказываемой укоренённости в бытии. С этой целью мы обратимся к ещё одному, более раннему произведению Дж. Агамбена «Младенчество и история: разрушение опыта» (1978).

Тема детства, и особенно, младенчества, весьма непростая для западной философской мысли, и следует заметить: при определённых ракурсах своего рассмотрения она могла бы стать тем, что проявляется как квинтэссенция негативности. Однако Дж. Агамбен связывает данную тему с различием между языком и не локализуемым в языковой субъективности опытом. Младенец, ин-фант, в буквальном переводе тот, кто еще не способен говорить, (схожее значение есть в некоторых славянских языках, в украинском, например, младенец – «немовля»), являет собой совершенно особый, первичный опыт. «Первичный опыт, отдалённый от субъективности, по этой причине только и может быть тем, что у человеческих существ приходит до субъекта, то есть, прежде языка – “безмолвный” опыт в буквальном смысле слова, инфантильность [ин-фантильность], чьи границы будут обозначены языком» [3,47].

Следует обратить внимание, что в младенчестве скрыто нечто большее, нежели простая неспособность сказать – высказать себя. Это, прежде всего трансцендентальный опыт, не привязываемый к какому бы то ни было хронологически описываемому событию, так как его локализация через язык, употребление местоимения, становится невозможной. Так предстаёт настоящее, неограниченное языком. С другой стороны, не смотря на внешнюю фиксируемость до-хронологического начала, скрытого в младенчестве, оно не связывается с конкретными психосоматическими состояниями (как *language* и *parole*), могущими быть сконструированными детской психологией или палеоантропологией «в качестве человеческого события вне языка» [3,50]. Последнее утверждение заслуживает пристального внимания, ведь именно в нём Дж. Агамбен показывает отход (и способ отхода) от традиционной, и, как казалось, неразрывной связи между человеческим, способностью к языку и способностью к смерти. Более того, негативность, которой данная связь была пронизана, здесь не является обязательным условием для



того, чтобы мысль о человеческом бытии стала возможной. Явленное именно таким, досубъективным образом, человеческое бытие позволяет выделить специфическую область опыта, свободного от традиционных привязок к знаниям и навыкам, а также от уводящих к негативности пропастей между внешним и внутренним, сознательным и бессознательным, трансцендентным и реальным: «в терминах человеческого младенчества, опыт предстаёт как простое различие между человеческим и языковым. Индивидуальное как ещё не говорение, как бывшее и продолжающееся младенчество – в этом состоит сущность опыта» [3,50]. Основания человеческого коренятся в этой доязыковой индивидуализации, и вторичной множественности последующих вариаций опыта языка, немоты и необходимости сказать.

Но если человек конституируется не в языке, то само это конституирование, безмолвная индивидуальность и говорящая субъективность, по мнению Дж. Агамбена, требуют обращения к проблеме потенциальности и актуальности. Младенец несёт в себе потенциал говорения, однако такая потенциальность не выводится из альтернативы «я» «могу говорить – могу не говорить», так как подобное решение, выбор или констатация не-возможности уже проистекает из становления актуальности, где потенциальная возможность не становится актуальным – также оказывается частью актуальности. Следовательно, опыт первичной немоты, доязыковой человеческий опыт, всегда уже колеблется между актуальным и потенциальным, «не неговорением», где в отрицании отрицания окончательно исчезает представление о человеке как о чистой негативности [7,34]. Проблема построения онтологии потенциальности занимает важное место в работах Дж. Агамбена и заслуживает особого рассмотрения. [7, 30–34; 8, 17–19]. Так происходит освобождение языка от его «первоосновной» нагруженности: «Таким образом, наибольшее значение имеет не логос, как то, что артикулирует и разделяет бытие, но простое наличие (имение, *having* – Д.Т.) как таковое. Тогда, в конечном счёте, Агамбен предлагает переход к новому мышлению, которое имеет своей целью воздать должное этосу человечества, придерживаясь про-

стого факта “наличия” (имения, having – *Д.Т.*) языка. В этом случае, преодоление метафизики не означает мышления Бытия как Бытия (и не только как существ) – как это было для Хайдеггера – но мышление языка как языка, без негативного предположения Голоса как перенесенного основания, и таким образом, без разделения на голос и слово, *phonē* животного и речь человека» [7,21].

Для осмысления социальных контекстов воображения, и особенно, границ их протяженности, эта позиция Дж. Агамбена приобретает решающее значение. Здесь происходит снятие смысловых и функциональных разрывов между образом, словесным выражением и реальным воплощением, где воображение становится источником чистого действия, свободного от «террора» смысла и предопределения, постоянных отсылок к истинному предназначению и т.д. Хорошей иллюстрацией этому служат приводимые автором размышления о праве: «Однажды человечество начнет играть с правом, как дети играют с вещами, вышедшими из употребления, но не для того, чтобы вернуть им их каноническое применение, а чтобы решительно освободить их от него. То, что появляется после права, является не неким присущим и исходным значением применения, предшествующего праву, а новым применением, которое рождается лишь после него. Применение, зараженное правом, должно быть освобождено от собственного значения» [1,100]. Однако освобождающий воображение и воплощающийся в воображении разрыв с прежней метафизической традицией требует переосмысления и всех способов трактовки социального, его кажущихся незыблемыми институциональных оснований (что, в общем-то происходит и сейчас, однако с неминуемой заменой одних оснований на другие). Но вообразить что-то принципиально новое, очищенное от языковых привязок и самого метафизического способа мыслить, задача едва ли не более сложная, нежели преодоление метафизики.

1. *Агамбен Дж.* Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011.
2. *Агамбен Дж.* Homo sacer. Что останется после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012.
3. *Agamben G.* Infancy and history. The distraction of experience. London, N. Y. 1993.
4. *Agamben G.* Language and death: The place of negativity. Minneapolis, Oxford. 1991.
5. *Doussan J.* Time and presence in Agamben's critique of deconstruction // Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy. Vol. 9, No. 1. 2013.
6. *Doussan J.* Time, Language and Visuality in Agamben's Philosophy. N.Y., 2013.
7. *Mills C.* The philosophy of Agamben. Montreal & Kingston. 2008.
8. *Murray A., Whyte J.* The Agamben dictionary. Edinburgh, 2011.